

**Civilisations**

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

42-1 | 1993**Amérique latine-Europe**

De la gêne à l'exaltation : rapports des élites indiennes mexicaines à leur culture d'origine : 1970-1992

Martine Dauzier

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2090>

DOI : 10.4000/civilisations.2090

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1993

Pagination : 121-140

ISBN : 0009-8140

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Martine Dauzier, « De la gêne à l'exaltation : rapports des élites indiennes mexicaines à leur culture d'origine : 1970-1992 », *Civilisations* [En ligne], 42-1 | 1993, mis en ligne le 30 novembre 1996, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/2090> ; DOI : 10.4000/civilisations.2090

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

De la gêne à l'exaltation : rapports des élites indiennes mexicaines à leur culture d'origine : 1970-1992

Martine Dauzier

- ¹ Cinquantenaire oblige : en 1992 on allait beaucoup parler des Indiens, et pas seulement des Aztèques et autres Indiens morts que l'idéologie nationale a très souvent, depuis la Révolution surtout, su utiliser. Sur la commémoration, on entendrait, dans des séminaires, forums etc., les intellectuels, les historiens, les journalistes, les politiques, c'est-à-dire ceux qui ont habituellement la parole dans les milieux du pouvoir, mais aussi – surprise ? – les Indiens vivants. Certains parlent en tant qu'individus, d'autres sont les hérauts d'organisations aux initiales changeantes. L'analyse de ces organisations qui souvent ont fleuri dans la préparation de la résistance à la célébration, demande, pour être juste, qu'on laisse le temps s'écouler car, jusqu'ici, le mouvement indien a connu des créations multiples et autant de dispersions et disparitions, dans une grande diversité des perspectives, difficile à évaluer à l'échelon national¹. Ceux dont les noms reviennent souvent dans la presse des deux ou trois dernières années sont considérés comme des « intellectuels », experts en « indianitude », anthropologues, écrivains, députés. Autant de personnalités qui correspondent à une élite par le savoir et le maniement du discours. Le rêve de Victor Serge découvrant le « problème indien » à Patzcuaro en 1944 : « Quel trésor de capacités inconnues possèdent les millions d'enfants *indios* de ces terres et l'on n'a pas encore trouvé le peu d'argent qu'il faudrait pour en réunir quelques centaines dans une bonne école supérieure qui les révélerait à eux-mêmes ! » serait-il réalisé ? Depuis cette date, on a pu le croire à plusieurs reprises, la dernière en date renvoyant aux années 70 et à l'expérience des représentants ethniques patentés par le régime et l'Institut National Indigéniste. Notre intérêt se portera donc sur le rapport à « l'identité indienne » de ceux qui actuellement prennent la parole, de ceux qui ont acquis une expérience urbaine et une éducation supérieure, dans une comparaison avec ceux qui pouvaient être considérés déjà comme une élite indienne dans les années 70, il y a donc de cela presque une génération.

L'exaltation de l'identité ethnique dans les années 70 et sa réalité sur le terrain : l'exemple des Altos de Chiapas

- 2 Si l'idée d'une reconnaissance d'une élite indienne ne date pas des années 70 puisqu'elle a marqué chaque génération depuis la Révolution, tout spécialement à l'époque du cardénisme, le sexennat de Luis Echeverría, de 1970 à 1976, relance l'idée de la formation d'élites indiennes aptes à désamorcer des mouvements paysans dangereux (divers mouvements de guérilla, en particulier dans des états à forte population indienne) et à éviter les revendications trop agressives des discours indianistes à la mode dans d'autres pays d'Amérique latine. Dans une perspective populiste et nationaliste, l'Institut National Indigéniste (INI) avait pour mission, dès sa création, de former des cadres capables de moderniser les communautés indiennes et de les intégrer au Mexique métis : ceux-ci sont les « promoteurs culturels », maîtres d'école d'abord, mais aussi chargés de stimuler et d'appuyer les progrès dans la vie matérielle des communautés pour ce qui touche aux transports, à l'hygiène, à l'agriculture etc. Depuis l'origine, l'instituteur indien est un intermédiaire culturel et un leader idéologique. Pour le Président Echeverría, il s'agit en même temps de faire de ces promoteurs des représentants du monde indien dans toute sa spécificité auprès de la société globale ; représentants qui pourront jouer un rôle politique, si nécessaire, dans les instances paysannes tenues par le parti officiel, la CNC en premier lieu, et articuler les revendications ethniques avec les positions gouvernementales. Il y aura donc une reconnaissance des « peuples indiens », ethnies par ethnies, et des « conseils suprêmes » de ces mêmes peuples. Ainsi se créaient parallèlement au recrutement accéléré de nouveaux promoteurs – en 10 ans on passait de 3.000 promoteurs et instituteurs (la différence d'appellation tenant au niveau de formation primaire ou secondaire) à plus de 20.000 –, des organismes comme les « conseils suprêmes », et leur instance supérieure, le Conseil National des Peuples Indigènes² Les promoteurs les plus aptes à manier les instruments de la communication se voient appelés pour occuper ce terrain. On en parla alors assez souvent dans la presse, on les faisait parler tout aussi bien, ou rencontrer les plus hautes autorités de l'État : comment ne pas comparer leur discours à ceux prononcés en 92 ?
- 3 Les autorités voulaient pouvoir présenter une élite dont le discours serait écouté par les communautés. La manipulation politique de la représentativité – de fait le choix était celui des fonctionnaires de l'INI aidés par les instances locales de la CNC ou du PRI – reposait-elle, dans cette gestion de l'ethnicité³, sur une très incertaine conscience de l'identité indienne, pour reprendre des critiques tôt apparues ? Un bon nombre de promoteurs engagés dans les conseils ethniques appartenaient pourtant à des organisations professionnelles appuyées entre autres par l'INI qui visaient à une affirmation de la différence indienne⁴. Un observateur à distance est sensible à la dynamique de création d'organisations d'instituteurs indiens, l'*Opinac* puis l'*Anpibac* (Alianza de Profesionales Bilingües), à la prolifération des discours, congrès, réunions des premiers conseils suprêmes, reconnaissances officielles multiples entre 1974 et 1982. Mais quelle fut la pensée sur l'indien du militant de base, des troupes, et même de quelques leaders, écoutés hors de l'ambiance de ces réunions ?

- 4 Des dizaines d'entrevues dans les écoles des Altos de Chiapas, terrain choisi pour l'ancienneté de la présence de l'INI dans la région, nous montrait que le travail de ces élites indiennes débouchait sur un apprentissage quotidien de la distance à l'égard des communautés indiennes qu'ils devaient représenter. Le discours des promoteurs révèle en effet très immédiatement cette expérience par le simple choix des dénominations employées. Dans des propos généraux touchant à la situation économique des communautés des Altos ou de tout le Mexique, revient à côté des mots de « *el indigena* », « *la raza indigena* » surtout un vocabulaire neutre emprunté au langage administratif, « le milieu rural », ou « le milieu extrascolaire » pour reprendre la dénomination de l'organigramme de l'INI. Si la conversation tourne autour de l'expérience personnelle quotidienne, les mots ne sont pas plus chargés d'indianité : aux « indigènes » ou « indiens » on préfère alors nettement les « paysans », « les pères de famille ». Quant à l'implication d'un « nous » qui inclurait la communauté, elle est rare ; ainsi, citant un mot tzotzil, un promoteur tzotzil dira : « ils ont un mot, ils disent », au contraire il usera du « nous » lorsqu'il donne la parole au groupe professionnel, le groupe des instituteurs, définissant donc le réel groupe d'appartenance, celui dont il peut et doit être le porte-parole. « *Nuestras gentes* » figurera dans ces conditions les supérieurs, le personnel d'encadrement de l'INI, plutôt non indien. Cependant, il choisira un qualificatif de proximité, d'appropriation, dans les moments où il s'attarde sur une situation personnelle passée, des souvenirs particulièrement douloureux. La communion dans la souffrance, et la souffrance seulement, fait affleurer des termes comme « mes frères de race ». Le lexique familial est de toute manière préféré aux dénominations ethniques le plus souvent absentes, tzotzil et tzeltal ne représentant que des dénominations linguistiques. Et il était difficile en 1978 de faire citer le nom de groupes indiens même voisins, sinon chez quelques directeurs d'école passés par l'École normale d'Oaxaca.
- 5 Les promoteurs du Chiapas soutenaient encore le discours moins de la différence que de l'inégalité, donc le discours de l'autre, qui dessine la nation mexicaine coupée en deux : d'un côté les Indiens accoutumés à souffrir, et de l'autre « les gens bien » (*las gentes de comodidad*). A des questions sur les relations avec les *mestizos* ils répondaient nettement que l'égalité de principe n'était qu'incertaine (« presque égaux ») car « les métis savent parler l'espagnol, savent qu'il faut étudier tandis que le paysan indien ne pense qu'à ce que la terre va produire ». Aucune différence ethnique positive n'apparaît : retard, ignorance, manque caractérisent le monde indien. Les paysans du Chiapas avaient le tort de ne pas savoir, de ne rien connaître des techniques nouvelles, de ne pas mettre d'engrais, etc. A notre surprise, les promoteurs présentaient les mêmes arguments dépréciatifs que les techniciens de la ville et les politiques lassés par les « échecs indiens ». Quelques années plus tard, lors de la campagne présidentielle de Miguel de la Madrid⁵, en 82, des promoteurs, membres des conseils ethniques et invités à ce titre aux réunions du candidat, analysent aussi la situation en termes de culpabilité : « cette pauvreté, nous la devons principalement à notre tradition de semer seulement du maïs, car le maïs ne donne pas assez pour nous permettre d'élever nos nombreux enfants ». Quelle différence avec les élans lyriques sur la civilisation du maïs des indianistes de la même époque⁶ ! La négation, l'échec, semblent caractériser tous les comportements, des traditions agricoles millénaires au rôle de l'alcool – « la majorité d'entre nous ne savent pas que l'alcool provoque des problèmes de santé, c'est ainsi que l'on voit boire même les femmes enceintes » – ou au refus d'envoyer les enfants à l'école – « les parents ne se

rendent pas compte qu'en ne les envoyant pas à l'école ils les empêchent d'acquérir une instruction qui leur ouvrirait ensuite une vie meilleure » –.

- 6 L'autoflagellation semble de règle et l'on attend encore tout de l'État (ou du Président), qui, lui, est le signe de la positivité absolue. S'il faut absolument trouver des forces au monde indien, on notera simplement la résistance, le stoïcisme quotidien, qui n'est pas sans lien avec la passivité : « Ils ont l'habitude de souffrir ; ils n'ont pas besoin de voiture pour se déplacer, ils n'ont pas besoin de matelas pour dormir ». Les perspectives d'une « revalorisation des cultures indiennes » étaient alors exclusivement le fait des institutions étatiques. On était loin d'une proposition de culture alternative pour l'ensemble de la société mexicaine !
- 7 Pour ces Indiens l'égalité va demander du temps, des efforts, des pas sur la voie de ... l'intégration. « Ceux qui sont déjà civilisés, les maîtres d'école, ont leur maison à San Cristobal, il y en a même quelques uns qui ont des femmes *ladinas*, donc ils se mélangent déjà comme cela ».
- 8 De la culture des communautés (on hésite à employer le possessif « leur culture »), les *maestros* proposent alors la classique vision extérieure, celle des débuts de l'INI tout aussi bien, que ne renieraient pas certains partisans de l'intégration, puisqu'ils font le tri entre coutumes positives et négatives. Ils opposent alors une sorte de culture de cérémonie, propre et joyeuse aux pesanteurs du quotidien ; y apparaissent de multiples objets typiques, toujours les mêmes, rarement reliés entre eux. Ainsi se morcelle la réalité de la vie de la communauté. Malgré des questions précises dans les entretiens, rien n'est dit, par exemple, du rapport à la terre, du travail collectif, des relations familiales. Restent les *fêtes*, source d'une narration colorée, émerveillée qui s'achève bientôt en une condamnation. Condamnables dans leur fonctionnement (obligation, décision du groupe et non choix de l'individu, coût très lourd) et les comportements qui leur sont liés (alcoolisme, absentéisme à l'école). Le *costume* est apprécié pour ses couleurs, mais non porté, quant à la *langue*, si elle entre dans la liste des « bonnes traditions », c'est comme objet – une série de mots – plus que comme pratique, langue de l'autre exclusivement d'ailleurs. A la différence des fêtes qui ne débordent pas de la communauté, langue ou vêtements entrent en contact à l'extérieur de la communauté, donc en position très fragile, avec le monde des *ladinos*, existent sous leurs yeux, et permettent de distinguer celui qui est resté indien de celui qui s'est « civilisé » (selon le mot même des promoteurs), ils attirent de ce fait encore plus d'observations critiques.
- 9 Ces modalités culturelles peuvent être décrites avec intérêt et vivacité par les plus éduqués, donc les plus citadins, d'entre les promoteurs, voire avec émotion, mais elles n'ont pas vocation à dépasser les limites de la communauté, encore moins à irriguer le monde ladino tout proche. Interrogés sur l'image que les communautés indiennes peuvent directement proposer à l'extérieur, les promoteurs restent silencieux. Peut-on vraiment apprendre quelque chose des Indiens ? A la rigueur ils offrent comme modèle « la coutume d'être toujours résistants, travailleurs, stoïques ; l'indigène supporte le froid, supporte la pluie, supporte la chaleur. Ce serait bien de ne pas perdre cela car ce sont des qualités d'homme ».
- 10 L'acceptation intellectuelle n'implique pas la participation et chacun de compter plus sur le poids de la fatalité (« on ne peut pas empêcher la tradition ») que sur une ardente obligation pour maintenir les coutumes reconnues positives. L'un des directeurs d'école dira de la sorte : « j'aimerais que mes enfants parlent tzotzil mais c'est impossible, il faudrait avoir quelqu'un à la maison pour leur apprendre », comme s'il n'était plus lui le

dépositaire de cet héritage. Et tous d'attribuer, de toute manière, des adjectifs positifs aux comportements urbains : la maîtrise de l'espagnol qui permet d'être partout compris, les vêtements propres et neufs, l'hygiène, jusqu'à avoir de la cité *ladina* de San Cristobal une vision idyllique.

- 11 Se vit cependant la contradiction du transfuge : comment légitimer un certain attachement pour ce que l'on fait disparaître ? Car émotion, relations affectives il y a encore, sensibles dans les références familiales, (« la langue du père », « les coutumes des aïeux »). Pour se sentir à l'aise, il faut quitter le terrain personnel et retrouver celui des institutions : « que les costumes se gardent comme des souvenirs, qu'ils passent à l'Histoire, qu'ils soient déposés dans des musées d'anthropologie ». La différence indienne se gardera grâce aux consignes de l'État (« le gouvernement ne laissera pas la langue se perdre »). Le regard de l'ethnographe a remplacé la participation, et il est bien vrai que le Ministère de l'Éducation lançait ainsi dès 1978 des programmes de formation pour linguistes et anthropologues, pris dans le vivier des promoteurs culturels ; on en comptait 213 en 1982.
- 12 Ces enseignants marquent peu d'intérêt pour le passé, ils en restent à des images figées, sorties des livres de textes de l'histoire officielle, donc aux Aztèques. Aucune référence à l'histoire régionale ou communautaire ne se fait jour, ni dans leur enseignement ni dans leurs conversations. Tandis que le présent de la communauté est déjà renvoyé au passé (« que les coutumes passent à l'Histoire, comme des souvenirs »), son passé n'est aucunement transmis ni même connu. Car le changement en lui-même est une nécessité et une qualité : « bien sûr que en changeant de lieu les indigènes changent. Dans l'univers de la vie, rien n'est éternel. Tout change, tout se transforme. Nous le voyons bien à travers l'histoire, les costumes de Colomb ou de Hernan Cortez qui est venu conquérir le Mexique, les vêtements ont changé. On ne s'habille plus comme eux. Il y a eu du changement, il y a eu des modifications. Si quelqu'un s'habille comme Hernan Cortez ou comme Christophe Colomb, on peut dire qu'il est fou ; nous savons bien que rien n'est permanent ».
- 13 Ce discours qui accepte la disparition n'empêche pas les contradictions, de telle sorte que, parfois, sous le discours consensuel, peuvent resurgir des conflits avec les *kaxlanes* (les blancs), et l'affirmation d'une identité agressive et agressive, l'alcool aidant. Mais les conflits se jouaient plus sur le terrain de l'INI dont ces porte-paroles étaient, de fait, plus les « élus » que ceux de la communauté. L'INI, ils voulaient le changer en organe de participation entre spécialistes, indiens et non indiens, en route pour le partage du pouvoir. Partage difficile qui les conduirait à jouer un rôle de groupe de pression de façon à faire progresser salaires et responsabilités⁷. Quant à la réflexion sur la marginalité indienne qui semblait à l'ordre du jour dans les ministères et les institutions fédérales, elle n'intéressait qu'une infime minorité, poussée à en débattre par et dans des institutions étatiques ou paraétatiques comme le PRI sait les multiplier. Ceux-là étaient alors l'élite de l'élite indienne, capables de représenter, au sens théâtral du terme, l'ethnicité dans les cercles du pouvoir.
- 14 Si des courants un peu plus indépendants exposent alors de véritables remises en cause du développement des communautés, ils ont du mal à les répercuter vers la base. Chacun adopte une sorte de respect de commande pour éviter les conflits à l'intérieur des communautés, pour ne pas heurter de front les croyances des familles, au mieux il se laisse aller à l'émotion d'un souvenir déjà lointain qui anime un peu la voix. Mais il n'y aura, dans les dizaines d'entrevues effectuées pas de flamboyante défense indienne, pas

d'identification avec les communautés, pas de réappropriation d'un espace et d'une histoire. Se manifestera tout juste l'espoir que les traditions feront partie d'un territoire culturel au sens académique du terme, au sens que les intellectuels patentés, les étrangers, les ladinos, ceux de l'extérieur, peuvent fournir. Et ce droit au musée n'éclate même pas comme une revendication personnelle, puisqu'il est aussitôt ajouté que le gouvernement, les supérieurs de l'INI, les anthropologues, recommandent de ne pas laisser perdre ces traditions. Des Indiens dans le temps et dans l'espace, rien ne laisse de traces vraiment fortes, sauf si les autorités s'en mêlent de façon à ce que la spécificité débouche sur un spectacle dont la scène n'est jamais la communauté. « A la Cabana (centre coordinateur de l'INI à San Cristobal), il y a souvent des visiteurs, et nous mettons alors le costume régional » ; ou mieux encore : « à Mexico, si un instituteur le désire, il peut mettre son costume et le foulard ; un tel et un tel le font quand il y a une réunion. Cela leur plaît pour représenter le village où ils sont nés ».

- 15 Qui sera dupe de ce grand théâtre dont les images n'arrivent même pas dans les communautés⁸ ? Si l'on part d'une définition de l'élite comme le fragment le plus instruit et le plus apte à la maîtrise de son destin, l'on note que, chez les promoteurs, l'instruction est encore réduite alors que la dépendance à l'égard des institutions indigénistes est grande. Même dans les revendications pour un indigénisme de participation où les techniciens *ladinos* seraient remplacés par les vrais spécialistes, c'est-à-dire les promoteurs bien formés, l'institution indigéniste aimantait l'avenir, encadrait le présent, offrait toujours ses points de référence. On avait donc alors un groupe caractérisé administrativement, professionnellement, mais peu marqué par une idéologie indienne ou indianiste. Le rappel de l'identité indienne ramenait avec lui plutôt une vague de frustrations dans la mesure où les promoteurs se sentaient isolés dans les communautés (*los olvidados*, disaient-ils) tandis qu'ils n'avaient pas une réelle force collective dans la ville *ladina* peu avare de son mépris. Dans le domaine intellectuel, leur savoir demeurerait dévalué par rapport aux enseignants *ladinos*, à tort ou à raison selon les individus. Dans les années 70, peu de possibilités personnelles s'ouvraient et beaucoup rêvaient seulement à l'avenir, manifestement « ladinisé », de leurs enfants ; la fuite vers la ladinisation ou vers le caciquisme officiel semblait la seule issue pour l'obtention de plus de bien-être ou de pouvoir.

Des échecs à la renaissance

- 16 La voie du caciquisme allait rendre la manipulation des conseils ethniques et de la CNC trop visible pour être vraiment efficace à l'intérieur des communautés. Dans les années 80, la corruption dans certains conseils ethniques, celui des Otomis par exemple, a disqualifié le groupe en amont comme en aval. La solution de la création *ab nihilo* de l'ethnicité et de sa gestion étatique n'est plus la bonne. La crise est vécue avec d'autant plus d'intensité dans le milieu des instituteurs bilingues que, à l'aube des années 90, le discrédit pèse sur tout l'enseignement public, spécialement dans les zones rurales. D'autres leaders ont pu surgir entraînant des conflits parfois violents, tels les catéchistes des groupes de pastorale ou dans certains états les représentants des églises protestantes. Cette perte de prépondérance dans les communautés n'est pas sans conduire à des changements d'attitude et un des grands détracteurs des promoteurs dans les années 70⁹ voit ainsi leur futur : « au mieux c'est l'occasion, pour beaucoup, de rectifier le chemin en prenant en compte la possibilité de défendre les intérêts authentiques des peuples

indiens¹⁰ ». Les communautés les plus lucides, selon lui, ont compris qu'il ne fallait donner aux indiens ladinisés qu'un rôle de gestionnaires en face de la société métisse et surtout ne pas en faire des autorités exclusives. Mais si les promoteurs en tant que représentants des instances officielles ne sont plus sur le devant de la scène, ils n'ont pas disparu pour autant. pas plus que le discours sur les élites indiennes.

- 17 Ce que n'ont pas obtenu, et certains pas vraiment demandé, les représentants ethniques patentés lors des grandes réunions des conseils suprêmes, le Président en personne s'en fera le porte-parole : en 1992, une addition est faite à l'article 4 de la Constitution sur proposition présidentielle. « La nation mexicaine a une composition pluriculturelle qui tient originellement à ses peuples indigènes. La loi protégera et promouvra le développement de leurs langues, cultures, usages, coutumes, ressources et formes spécifiques d'organisation sociale et garantira à ceux qui en font partie l'accès effectif à la juridiction de l'État (...) ». Proposition présidentielle qui dut être reprise à la Chambre des Députés par la Commission des Affaires Indigènes, créée à l'avant-dernière législature, où se retrouvent quelques députés indiens¹¹ qui illustrent bien trois modèles différents pour la figuration d'une élite indigène. Andrés Henestroza, déjà très âgé, écrivain zapotèque de la région de Juchitan où la bourgeoisie intellectuelle – compositeurs, poètes – a toujours revendiqué sa spécificité culturelle sans s'en trouver dévaluée, est un député du PRI qui refuse au nom de l'homogénéité nationale cet amendement. Cirila Sanchez, député du parti au pouvoir elle aussi, première femme à appartenir aux conseils ethniques en 1982, encore toute jeune *promotora*, manie depuis longtemps la dénonciation de l'exploitation des Indiens avec vigueur, en faisant la distinction – très mexicaine et souvent fallacieuse ! – entre les caciques abhorrés et le parti de la Révolution. Élans d'émotion, conviction forte alternent avec certains trucs de séance tel que l'emploi de sa langue maternelle pour commencer un discours à la Chambre et soutenir la proposition de changement constitutionnel. Autre nom souvent présent dans les informations politiques et sociales depuis deux ou trois ans, celui de Margarito Ruiz, passé d'une situation de leader agraire en Chiapas (sans être lui-même paysan) en liaison avec le syndicat indépendant des ouvriers agricoles et paysans la CIOAC, à celle d'un idéologue des peuples indiens, fréquentant séminaires, forums, contre-sommet de Séville, âme du Comité « 500 ans de résistance indienne et populaire ». Député du PRO, il défend des thèses centrées sur l'autodétermination politique mais s'est rangé du côté des partisans de cet amendement considéré comme un premier pas. Ce sont trois individus significatifs de trois étapes de la réflexion sur l'indianité : l'intégration, la représentation ethnique à l'intérieur des institutions indigénistes par les « promoteurs », la lutte enfin contre les conseils ethniques officiels puisque M. Ruiz a d'abord combattu pour la constitution d'un conseil tojolabal indépendant au milieu des années 80.
- 18 Ces noms n'apparaissent pas seuls. On pourrait dire qu'une rumeur indienne s'est propagée et que la réflexion sur la culture indienne est un sujet obligé dans les milieux de l'éducation, de la recherche, de la communication écrite plus encore qu'il y a vingt ans. Or dans ces milieux les fonctionnaires, directeurs de l'Éducation Indigène, des Cultures Populaires, de l'INI, etc. ont laissé la place, semble-t-il, à des interlocuteurs proprement indiens. Faut-il garder la méfiance née de l'expérience des années 70 ? ou des espaces nouveaux s'ouvriraient-ils après la crise générale des années 80 ?

Intellectuels, Indiens, et reconnus comme tels ?

- 19 Si l'Indien se retrouve dans les titres des articles de journaux, des séminaires et les phrases-clefs des interventions politiques, est-ce le fait d'hommes nouveaux ? Les promoteurs étaient 22.000 en 1982, 34.000 en 1990, tous grades confondus, des jeunes formés sur le terrain à peine sortis du secondaire aux professeurs passés par les écoles normales. De ces derniers que leur niveau de formation peut conduire à appeler des intellectuels, il y a plusieurs milliers. Constituent-ils actuellement le même terreau idéologique ?
- 20 On peut d'abord noter un peu moins de frustration chez les mieux formés intellectuellement d'entre eux dans la mesure où quelques débouchés supplémentaires se sont ouverts : ils ne sont pas obligatoirement confinés à jamais dans les communautés « loin de tout », comme ils s'en plaignaient souvent, car des postes de cadres moyens des « affaires indiennes » existent à l'INI bien sûr, au Ministère de l'Éducation Publique, la SEP, dans le programme de « Solidaridad » lancé par le Président Salinas, à l'échelle fédérale, et quelquefois dans des États comme Oaxaca, Yucatan etc. Moises Hernandez directeur du Centre Coordinateur Indigéniste de Huauchinango, Puebla¹², ou un Maya, Enrique Ku Herrera directeur d'Éducation Indigène au Ministère, ou encore Natalio Hernandez directeur de la Diffusion culturelle à la Direction générale des Cultures Populaires, coordinateur du « programme d'appui aux cultures indiennes » de la SEP en seraient des exemples. Les têtes de file des années 70 de l'ANPIBAC ont encore leur mot à dire et surtout ils ont vraiment été rejoints par des militants qui tiennent un discours plus cohérent dans des lieux où ils peuvent mettre en pratique leurs idées. Sur les questions culturelles, ils ont profité des ateliers de formation de la SEP et de l'INI. Nombre d'articles de la nouvelle revue 'Orajasca' (qui a succédé à 'Mexico Indigena'), écrits par des spécialistes, remercient tel ou tel promoteur dans la communauté étudiée pour sa participation qui n'est pas sans rappeler à un lecteur français celle des « instituteurs folkloristes » de la Troisième République étudiés par J. Ozouf.
- 21 D'autre part, des Indiens sortis des communautés et ayant pu étudier grâce à des aides familiales ou extérieures (le cas des familles d'informateurs d'anthropologues étrangers est frappant en Chiapas ou à Oaxaca) ont atteint le niveau universitaire – ce qui n'est sans doute pas nouveau – mais n'en profitent plus pour faire oublier leurs origines : l'ascension sociale et la conscience indienne vont de pair. En effet s'est ouvert un espace où l'on peut se servir de ses origines comme d'une spécialisation professionnelle. On trouvera donc des anthropologues, des linguistes, des ethnomusicologues, qui sont considérés comme des interlocuteurs privilégiés par la presse, les universités en mal de colloques, et de séminaires, les organisations non gouvernementales. Il y a à la fois une réelle demande de l'extérieur pour des raisons que nous aborderons plus tard et une plus grande facilité pour ces Indiens à y répondre sans crainte, sans complexe d'infériorité. Ils ont vécu souvent de moins près les contradictions entre enfance paysanne et travail intellectuel, ont connu la ville plus tôt que leurs prédécesseurs d'il y a vingt ans. (Le régent de la capitale ne parlait-il pas en 1991 de deux millions d'Indiens dans le District Fédéral ?). Le rapport à l'ethnicité ne se construit donc pas seulement par et pour les politiques mais devant la société entière et permet un développement de la réflexion plus vaste et plus intrinsèquement culturel.

- 22 Plus encore que les hommes nouveaux, c'est le traitement nouveau de thèmes que jusqu'ici seuls les spécialistes non-indiens développaient qui peut frapper.
- 23 A la neutralité des appellations répond le renouvellement du nom, *purepecha* pour tarasque, *nunhu* pour otomi. Surgit la volonté d'avoir un nom à soi, celui des origines et de ne plus se laisser imposer celui qui fut donné par les Espagnols souvent à la suite de méprises linguistiques. Et cette dénomination revendiquée intervient après un « nous » aux horizons plus vastes que la seule communauté d'origine : à la *comunidad* succède le *puebla*, le peuple.
- 24 Les mots de « culture » ou de « traditions » s'incarnent plus qu'ils ne le faisaient y compris dans les discours des leaders de l'ANPIBAC (dont c'était pourtant la spécialité) où l'on maniait surtout des idées générales sans qu'on pût présumer des réalités ainsi présentées, « coutumes positives et manifestations typiques », « idiosyncrasie », etc. Ces traditions s'inscrivent d'abord dans un contexte global car la spécificité n'est plus synonyme d'isolement dans de trop fameuses « régions de refuge ». Les prises de parole manifestent que les Indiens ont dépassé la simple conscience d'être des minorités éparpillées ; ils ont fait sauter les verrous de l'infériorité, de l'isolement pour passer de la défensive à l'affirmation plus posée. Les voici repensant leur place dans l'histoire mexicaine, et la situant alors au centre de cette histoire nationale : « nous voyons que nos pères et nos aïeux ont bâti les maisons, les églises, les rues, les canaux, et aujourd'hui nous sommes dans les usines, les magasins, nous construisons les barrages, les écoles, les universités et jusqu'aux prisons » proclame la Coordination Nationale des Peuples Indiens dans une lettre ouverte aux chefs d'État latino-américains réunis au sommet de Guadalajara en juillet 1991, pour refuser avec violence la dénomination de « minorités ».
- 25 L'élargissement des horizons caractérise aussi le rapport au passé, singulièrement stéréotypé, quand il n'était pas inexistant, chez les cadres indiens des années 70. Le retour aux origines ne repose plus sur la mythification des Aztèques qui, communément employée par le régime n'offre souvent ni vérité historique ni force réelle, mais sur une tentative de véritable réappropriation régionale ou communautaire. Un festival célébrant « mille ans de culture mixtèque » répond au Cincentenaire ; « Tenemos cultura milenaria » est fréquemment entendu.
- 26 Il y a encore dix ans la conviction des représentants ethniques officiels était à la mesure de la dénonciation et des demandes aux plus hautes autorités. Ceci n'allait pas sans une vision misérabiliste qui semblait accentuer la conscience de la dépendance. « Nous avons utilisé une grande partie de notre énergie pour nous défendre et nous avons employé bien peu de temps pour penser et construire notre avenir »¹³. A la culpabilité sous-jacente acceptée succède donc une volonté positive et non restrictive: il ne s'agit plus de sauver quelques traditions isolées, de celles qui peuvent séduire le regard de l'autre, mais bien d'envisager la culture sous tous ses aspects, du passé au futur, du quotidien du travail au rapport au sacré. On a quitté la simple catégorie du divertissement et de l'esthétique coupée de ses racines. Et même si l'on en reste aux manifestations artistiques, à ce que les *promotores* qualifiaient de *bonito*, on ne parle plus seulement d'artisanat interprété comme la perpétuation des formes ancestrales, mais d'invention, de liberté de création dans d'autres domaines. Ainsi en est-il de la création écrite qui conduit à plusieurs rencontres nationales d'écrivains depuis 1990, écrivains qui ne tendent pas à se limiter à la tradition orale mais veulent ou en rendre compte par écrit ou parler d'autres thèmes. En 92 sont publiés deux volumes sous le titre de 'Los escritores indigenas actuales' : histoires de vie, contes traditionnels, réflexions plus anthropologiques, le tout regroupé par Carlos

Montemayor (non indien) qui envisage ainsi la situation : « Bien sûr il y a un processus d'acculturation très puissant qui accélère la perte des valeurs ethniques chez beaucoup. Mais resurgit un autre processus, puissant lui aussi et conscient de ses objectifs, qui se propose de conserver et de renforcer l'identité de tous les groupes indigènes. C'est dans ce cas que se trouvent les écrivains ici présents, certains sont des professeurs diplômés, d'autres anthropologues ou linguistes, d'autres encore des promoteurs bilingues qui travaillent dans des organismes publics, dans des centres de recherche, dans des écoles rurales »¹⁴. Une cinquantaine de noms reviennent souvent. Les États les plus indiens voient naître une réelle émulation telle que s'ensuivent des textes publiés par les institutions culturelles des différents États ou par la SEP. On note dans un de ces textes, les retrouvailles avec les premiers enthousiasmes de l'INI des années 50, tel le théâtre de marionnettes héritier du travail de la grande romancière chiapanèque Rosario Castellanos. Cinq bourses d'un an sont mises au concours par le Conseil National pour la Culture et les Arts et l'INI pour « stimuler la créativité dans les langues indigènes ».

- 27 Ces dernières années ont vu naître beaucoup de centres culturels de petite envergure, vivant ou vivotant en disposant de quelques subventions des États, du programme « Solidaridad », des universités, des migrants soucieux de ne pas couper tous les liens avec leur communauté d'origine. C'est le cas en Chiapas, où un département de l'Institut Chiapanèque de la Culture est complètement « indianisé », à Oaxaca où l'on trouve, entre autres, le Codremi pour la musique mixtèque en particulier, et le « Centro Editorial de Literatura Indígena » ou dans le Michoacan avec l'accent mis sur théâtre et musique. Des associations se créent hors des grandes villes, tel ce « centre de recherche et de diffusion Nuú Savi » dans la Mixtèque, à Nochixtlan, qui doit « regrouper médecins, anthropologues, journalistes, paysans, instituteurs bilingues, sociologues, ethnolinguistes parlant ou non le mixtèque, etc. », dont les objectifs sont « la recherche sur la culture et la langue mixtèque, la réalisation de rencontres dans les communautés, la diffusion des recherches étrangères, l'organisation d'ateliers artisanaux, la création d'une bibliothèque, des archives historiques etc. » comme l'annonce une lettre au courrier des lecteurs du journal à diffusion nationale 'La Jornada' du 14 octobre 1990.
- 28 D'autre part, des passerelles sont lancées, sans timidité, vers le patrimoine de la culture universelle qui peut être réinterprétée par des groupes indiens: on donnait ainsi un Hamlet en purepecha à Morelia en 1990, et se marquait la volonté de faire s'étendre le dialogue. Rien à voir avec une perspective de « développement séparé » fût-il paternellement ou présidentiellement protégé. Il ne s'agit plus de refuge, de défense mais de demande d'une reconnaissance par la pratique, pratique des communautés et même des métis. L'exemple du flamand est ainsi repris ; les habitants d'une région fortement indienne devraient, *quelle que soit leur origine*, parler cette langue indienne. Il faut donc l'enseigner dans les écoles comme une seconde langue. « La société hispanophone doit apprendre les langues de sa région. À l'avenir dans notre société multiethnique d'une nation moderne, on ne pourra pas admettre qu'un natif de Michoacan n'ait pas intégré la culture purepecha dans son projet individuel ou collectif¹⁵ ». Les demandes de relations symétriques se font plus nombreuses.
- 29 Dans toutes ces déclarations et activités, sans doute beaucoup de ces noms reviennent-ils souvent, quelques dizaines, peut-être quelques centaines en tout, mais certains nationalismes du XIX^e siècle nés sur des empires en décomposition comme l'Empire ottoman, puis l'Empire austro-hongrois n'ont-ils pas commencé autour de quelques intellectuels rêveurs comme le montrent les travaux d'E. Hobsbawm ? Ils ne se font pas

seulement entendre à Mexico, donc loin des communautés, mais multiplient les activités à l'échelon régional et méritent l'attention du fait même des différences avec le mouvement antérieur qui se contentait de faire apparaître quelques représentants dans les grandes cérémonies de période préélectorale où le candidat ne manquait jamais, lui aussi, de se vêtir à l'indienne dans une des communautés.

Un nouvel Indien mythique ? Piège, utopie, ou forces nouvelles ?

- 30 Le premier mouvement de certains observateurs serait de questionner la vérité de ces prises de position ainsi que leur efficacité, leur emprise sur la réalité sociale : simple opportunisme ? « Indio manie » due à l'année 92 ? Cette frappante présence indienne correspondrait à une manipulation à plus grande échelle que les conseils ethniques où seule la politique était à l'œuvre, et d'une façon évidente. La société mexicaine en son ensemble non seulement laisserait faire mais favoriserait cette présence dans la mesure où souvent la consommation abusive aboutit à la consommation. Les Indiens sont alors bons à prendre comme clientèle politique, comme producteurs de biens à la mode, artisanat, folklore touristique, le tout géré de l'extérieur¹⁶. Et de citer comme exemple de ce monde de simulacres les images vendues par d'autres, tel le livre de photos 'Living Maya' d'un anthropologue américain consacré aux Altos de Chiapas. De même en 1989 naît le premier « festival indigène de Mexico » de danse et musique : « pendant 15 jours cette rencontre entre la campagne et la ville permettra de faire connaître l'immense richesse culturelle des populations indigènes et l'importance qu'ils tiennent dans la vie sociale de la nation » proclame les encarts publicitaires. Les pièges existent. L'intérêt pour la médecine traditionnelle tout légitime qu'il est ne doit pas faire oublier qu'elle coûte moins cher à l'État que la médecine dite occidentale : autre type d'intérêt !
- 31 Faut-il pour autant dénoncer globalement de nouvelles manipulations ? Le supplément mensuel 'Nuestra Palabra' dirigé par l'ancien promoteur Natalio Hernandez, déjà cité, dans le très officiel et partisan 'El Nacional' offre aux yeux de tous l'existence soudain impossible à nier des langues indigènes. L'exemple du Chiapas serait éclairant. Si les promoteurs des années 70 avaient du mal à relayer les mots d'ordre officialistes et indianistes à la fois, c'est en particulier parce que tout le contexte régional s'y opposait tant la discrimination y était forte. Or maintenant les services du gouverneur mettent l'accent sur les efforts culturels dans le domaine indien alors que la situation sociale et politique ne semble guère avoir changé. Pauvreté, exploitation, caciquisme et son cortège de violences parfois appuyées par les autorités : arrestations en masse dans les *ejidos* de la forêt, conflits sans fin que les leaders indigènes essayent de régler par l'intervention de l'opinion publique nationale alertée par de longues marches vers le District Fédéral et des manifestations en face du Palais National. L'actuel gouverneur se trouve sans cesse en conflit avec l'évêque de San Cristobal et son comité de défense des droits de l'homme. Il faut donc montrer que la question indienne n'est pas méconnue, que le gouverneur peut aussi devenir « protecteur » d'Indiens ; disons plutôt protecteur de la culture indienne, conçue comme une soupape de sûreté. Sont donc programmés des publications et hommages divers. 1992 ne se fermera pas sans avoir vu la cérémonie de la remise de bourses ainsi annoncée dans la presse nationale : « Les prix Chiapas 1992 seront remis par le Gouverneur de l'état Lic Jose Patrocinio Gonzalez par une cérémonie solennelle où seront présents des centaines d'indigènes sur la place centrale de San Juan Chamula. Nous

invitons la population chiapanèque à appuyer par sa présence ce magnifique événement de reconnaissance aux intellectuels indiens (« *intelectualidad India* » ; suivent les noms des lauréats, tous indiens pour les prix de sciences sociales, sciences naturelles, littérature, musique, arts plastiques. Sans doute on aura beau jeu de souligner l'opportunisme de certains prêts à exalter en 1992, et seulement en 1992, des intellectuels indiens « de service », mais en même temps on peut y voir le signe d'une reconnaissance d'un véritable enjeu.

- 32 La suspicion peut ne pas peser seulement sur l'exaltation ethnique venue de l'extérieur : voit-on arriver sur la scène de nouveaux acteurs sociaux ou des individus sans réelle représentativité ? Un de ces intellectuels Indiens, anthropologue formé aux États-Unis, dénonçait lui-même ce risque qu'il dénomme « indiophagie » sous une double face. A l'exploitation externe s'ajouterait le parasitisme interne : vivre en indien professionnel, accapareur de paroles. On aurait au mieux le passage de l'anthropologue de l'extérieur (étranger ou non indien) à celui de l'intérieur, c'est à dire un autre protecteur d'Indiens, qui vivrait plus des Indiens qu'avec les Indiens et qui, en dernière instance, serait ailleurs.
- 33 D'aucuns se lancent dans cette mode. Tel leader agraire indianise son mouvement ; d'abord connu comme avocat spécialiste des conflits agraires et simple assistant auprès des conseils ethniques, Genaro Dominguez « *ladino* de naissance et indien par conviction » selon ses déclarations il y a quelques années, adopte un style, depuis 1988, de plus en plus indien, à la tête de la Coordination Nationale des Peuples Indiens, à force de devises nahuatl, de costumes, danses et célébrations aztèques. Actuellement « la CNPI se conçoit comme un projet ancestral qui a pour base l'harmonie des parties »¹⁷.
- 34 Cependant bien que ces deux cents ou trois cents personnes toujours citées aient des besoins différents de ceux que connaissent les communautés indiennes ils rappellent sur la scène nationale qu'il est impossible d'oublier les Indiens ; s'ils peuvent vivre de leur qualité d'Indien, grâce, en fait, à leur capacité à maîtriser les deux cultures, ce n'est pas toujours à leur profit exclusif. En règle générale, l'aptitude à produire la confiance peut être plus grande que chez les représentants des années 70 car leur existence est moins ponctuelle et moins dépendante des autorités.
- 35 De plus, s'il demeure infiniment plus périlleux d'être un leader paysan en lutte pour la terre, la question culturelle, l'enracinement dans un passé qu'on cherche à redécouvrir et à faire connaître aux jeunes générations, ne laissent pas indifférents les communautés les plus actives dans la défense de leurs droits et leurs ressources. Une dirigeante de Yalalag, en terre zapotèque, communauté connue pour avoir arraché aux caciques la *Presidencia Municipal*, raconte avec la même passion les luttes quotidiennes sur le terrain et l'aide qu'elle apporte à des chercheurs de Philadelphie pour traduire des textes en zapotèque conservés aux archives de Séville car « nous, nous ne pourrions jamais aller là bas », or elle tient à savoir et faire savoir ce que dirent les Zapotèques condamnés pour « retour aux superstitions indigènes » à la fin du XVI^e siècle¹⁸.
- 36 La revue qui ouvre amplement ses pages à ces intellectuels, 'Mexico Indigena' – rebaptisée 'Ojarasca' – alterne ou mélange les dénonciations et les articles plus culturels. Par exemple en août 92, dans le numéro 11, un article de Juan Gregorio Regino qui se définit comme poète mazatèque dénonce les promesses non tenues après l'expropriation des communautés pour la construction de barrages qui ne servent qu'aux grandes cités. Les rencontres d'écrivains sont aussi des forums où l'on débat tout autant de problèmes agricoles ou judiciaires. Cette absence de séparation entre l'intérêt pour la culture et l'activité politique, non directement partisane, se retrouve par exemple en mai 92 au

séminaire sur « législation et droits indiens » de Juchitan, haut-lieu des luttes contre le PRI, où se côtoient juristes, anthropologues et organisations indiennes dont le Centre Culturel Mixe. La défense de la langue manifeste non un attachement à une culture qui aurait, selon les mots de M. de Certeau, « la beauté du mort » mais un refus d'être toujours en position défavorable sur le terrain d'autrui. Il faut se faire comprendre en tant que porte-parole de l'ensemble du groupe sans accepter la marginalisation des monolingues, le maintien de la langue devenant un instrument de lutte¹⁹ et source de force pour raviver les relations intracommunautaires .

- 37 La résistance par repliement a laissé la place à une réflexion sur ce qu'est la culture nationale et sur la façon de ne pas se perdre dans l'univers des media, de la ville, de l'ouverture vers l'étranger. Le changement ne débouche pas sur un reniement puisque l'accent est mis sur l'actualisation, l'adaptabilité des coutumes pour une réelle liberté d'action. Manier les éléments de la modernité se fait parfois avec un enthousiasme ingénu pour ces instruments que sont la caméra vidéo ou le traitement de texte, mais il faut y lire la volonté ne pas rester isolés, de profiter des nouveaux savoirs et donc de refuser la marginalisation.
- 38 Dans cette capacité à maîtriser un nouvel espace interviennent de nouvelles stratégies. L'essai de création, en 1992, d'une agence de presse sur sujets indiens, « Système national d'Information indigène », par le directeur du Centre d'études de la culture mixtèque correspond à une ouverture sur l'extérieur qui dépasse le domaine proprement national. Ainsi l'éloignement de ces élites de leurs communautés respectives s'accompagne d'une réelle conscience de la globalisation des problèmes et de l'influence de leur médiatisation y compris – parfois surtout – en dehors du Mexique. Interlocuteurs privilégiés, des ONG, ils jouent un rôle de garde-fou du fait de leurs contacts avec les associations de défense des droits de l'homme, et de leur capacité à informer à l'étranger. Échapper au silence n'offre pas une aide immédiate pour le développement mais peut limiter les risques de répression ; la presse non gouvernementale 'Uno mas Uno', 'La Jornada', mais aussi 'El Dia, El Universal', la revue Proceso ne sont pas avares de commentaires sur ces sujets.
- 39 Ces nouveaux porte-parole ont compris que l'on pouvait trouver d'autres partenaires que les membres de la société politique qui au mieux négocient un soutien régional provisoire et bientôt oublié lorsque les risques de conflit violent s'éloignent. Il s'agit maintenant de s'adresser à l'ensemble de la société civile, et peut-être par là même de contribuer à la fortifier dans un véritable dialogue en traitant avec la Commission Nationale des Droits de l'Homme, l'Association nationale des avocats démocratiques, les groupes préoccupés par l'écologie, la Banque Mondiale etc. Autant d'actions qui rappellent que les groupes indiens eux aussi sont en train d'échapper à l'image stéréotypée du Mexique paysan où seul compterait l'antique rapport à la terre. Quand s'ouvre l'éventail des relations à la Nature et aux autres la parole de l'intellectuel gagne en compétence et en signification, y compris pour les communautés paysannes.
- 40 C'est un espace géographique, politique, social et culturel élargi que font exister ces nouvelles élites indiennes. Pour critiquer la validité de leurs projets il ne suffit pas de mettre en avant leur manque de représentativité démocratique dans la mesure où la personnalisation caractérise tout le système du Président, grand pourvoyeur de grâces diverses, au leader qui est reçu par le Président ! Elles ont dépassé le corporatisme pour se situer face à de plus vastes enjeux, il est vrai à un moment favorable.
- 41 En effet leurs préoccupations se trouvent au confluent de plusieurs perspectives-clés du régime actuel. Il faut pour le gouvernement insister devant l'opinion publique sur la

souveraineté au moment de la négociation du Traité de Libre Échange avec le Canada et les États-Unis : il choisira l'axe de la spécificité culturelle d'un Mexique millénaire et donc pluriethnique. Les préoccupations mondiales pour l'écologie, la défense des ressources naturelles conduisent les politiques, les intellectuels non-indiens et les scientifiques à s'interroger sur une possible harmonie « indigène » avec la Nature. Enfin la volonté de prouver la démocratisation du régime passe par le respect des « droits de l'homme ». Sur ces trois sujets, les communautés indigènes apparaissent en première ligne et les plus instruits de leurs fils ont pris la parole dans une relation complexe d'identification et d'invention. La garderont-ils ? La comparaison avec les fictions indiennes des années 70, l'élargissement des intérêts dont ils sont porteurs et les échos rencontrés dans les communautés pourraient le faire croire.

NOTES

1. Voir l'ouvrage de M.C. Mejia Pineros et S. Sarmiento Silva, *Lalucha indigena: un reto a la ortodoxia*, Mexico, 1987.
2. Pour une histoire du CNPA, voir S. Sarmiento Silva, « El Consejo Nacional de Pueblos Indigenas y la politica indigenista », p. 197-215, in *Revista*.
3. Voir H. Favre, « changement socioculturel et nouvel indigénisme au Chiapas, Mexique », document de travail « Credal-Ersipal », CNRS, n°21, Paris, 1981.
4. Travail de terrain entre 1976 et 1982 dans les Altos de Chiapas, voir documents de travail « Credal-Ersipal », CNRS, n°35 et 37, Paris, 1986 et 1987.
5. Voir M. Dauzier, « L'indien tel qu'il se parle : interventions indiennes dans la campagne présidentielle du PRI », document de travail « Credal-Ersipal », CNRS, n°32, Paris, 1982.
6. Voir G. Bonfil Batalla, « Utopia y Revolucion » et « Mexico Profundo ».
7. Voir les textes de l' « ANPIBAC » dans « Utopia y Revolucion » (G. Bonfil Batalla éd.), pp. 395-398, Mexico, 1982.
8. Henri Favre « Changement socioculturel et nouvel indigénisme au Chiapas, Mexique », document de travail « Credal-Ersipal », CNRS, n°21, 1981.
9. Voir Arias, J., « El Mundo numinoso de los Mayas », SEP, 1974
10. *Id.*, in « Ojarasca », mars 92, n°6, p. 26
11. Il ne s'agit pas de représentants ethniques choisis comme tels mais de députés élus en fonction de leur appartenance partisane comme tous les autres, au niveau fédéral.
12. Voir « desafios al indigenismo » in « INI 40 anos », Mexico, 1988, pp. 264-268 et autres témoignages de la même section « Representantes Indigenas : una opinion ».
13. Natalio Hernandez, « Estaciones de un desarraigo » in *Ojarasca*, mars 92, n°6, p. 52.
14. Voir préface, p. 13.
15. *Id.*, in *Ojarasca*, n°6, mars, 92, p. 56.
16. Voir Jacinto Arias déjà cité, in *Ojarasca*, n°6, mars 92, p. 27.
17. Voir *La Jornada*, 13 octobre 1992, supplément, p. 3.
18. Entrevue, été 91.
19. Yalalag, Testimonios indigenas, Mexico, 1988.

RÉSUMÉS

The study, structured on interviews undertaken in 1991 and on the perusal of national press, is aimed at evaluating the strength of the identity force in the speeches of an Indian elite suddenly more present in the media, on the basis of a comparison between the relations of INI's promoters of the 1970s with their native culture ; leaders of whom had tried to make them institutional ethnical representatives. Distance, difficulties, complex of inferiority were, at the time, facts proving that the Indianist motto of the government created more cultural dependence than realisation of autonomy. On the contrary, the actual discourses, more frequent and more diverse, develop a truly wider scope of the Indian cultural horizon comprising past and future, local entities and continent, culture and politics. Manipulations from the exterior, always being attempted, will may be become more difficult.

AUTEUR

MARTINE DAUZIER

CREDAL, Paris